El sermón, el tratado, el memorial: la escritura interesada de Quevedo

Santiago Fernández Mosquera
Universidad de Santiago de Compostela

La primera mitad del siglo XVII fue especialmente proclive a la amonestación de vicios públicos y privados. Para lograrlo empleó distintos discursos que abarcaron todo el ámbito de la literatura en sentido estricto o de la comunicación, oral y escrita, en un sentido más abierto. Tal actitud recriminadora se extendió a los distintos estratos sociales, desde las clases más menesterosas hasta el propio monarca; pero también la voz de la amonestación fue plural porque tanto reprendía el pueblo en sus pullas, vejámenes, coplillas o refranes como el príncipe en sus audiencias, consultas, memoriales, juntas o consejos. Todos, como siempre, tenían voz aunque no todos hacían de sus palabras opinión publicada: pocos por inhabilidad, bastantes por discreción, muchos por prudencia.

Esta actitud se manifiesta con más intensidad en aquellas personas que hacen profesión de la advertencia, del arbitrio o de la sátira; ellas pueden encauzar el deseo recriminatorio popular o convertirse en portavoces de facciones políticas o ideológicas, de la Iglesia o, en apariencia los menos, voceros de sí mismos.

Podría pensarse que en una sociedad de poder monárquico tan absoluto, con instituciones tan represivas como la propia Inquisición, pocas podían ser las manifestaciones de oposición social, política o ideológica. Sin embargo, la propia sociedad encauzaba tales discrepancias, siempre y cuando no se planteasen fuera del sistema. Para éstos, los marginados, los ajenos al sistema, la mordaza era más virulenta e implacable; los mecanismos de exclusión social y con ellos la imposibilidad de expresión eran bien asfixiantes; para con judíos, homosexuales, herejes, traidores, delincuentes... resultaban inexorables la censura, la

Inquisición o la persecución social y política. Y cuando se pretendía excluir a individuos no pertenecientes a estos grupos manifiestamente marginales, la operación era sencilla: se les incluía en ellos mediante infamias o supuestas conspiraciones de todo tipo.

Pero no me voy a referir a estos mudos gritos del siglo XVII, el sonoro silencio también en el cauce marginal expresado en pasquines, libelos, panfletos, pintadas, carteles... Quiero abordar aquellos que, desde dentro del sistema, tenían voz y aun lengua respetada que profería advertencias o propugnaba soluciones, en ocasiones incómodas, cuando no muy hirientes incluso para con las más altas instancias del Estado, monarquía incluida. Con todo, incluso dentro de lo que aceptaba el sistema social, había gradaciones dependiendo del género de la recriminación o advertencia y de la persona que la pronunciase.

En una visión tal vez apresurada, parece que la sátira enmarcada en un ámbito literario, en cualquiera de sus formas o géneros, es mejor aceptada que otras críticas, en la medida en que no afecta de manera directa e inequívoca a los elementos satirizados. La sátira contra estados, aquella tan quevedesca como la menipea o lucianesca, por su origen literario, parece que se deshace en su propia virulencia, incluso cuando pueda tener, como tiene, una interpretación circunstancial, *à clef*. Disfrazado el *aquí* y el *ahora*, sólo cobra interés cuando se convierte en buena literatura. Es la situación que vivimos hoy con respecto de los textos antiguos que interesan más en tanto obra literaria que en cuanto crítica social.

Sin embargo, la crítica concreta, casi *ad personam*, las reprobaciones alejadas del marco formalizado por la tradición literaria –aunque sigan gozando todas del ambiguo estatuto de «literario»–, las amonestaciones de tipo político y doctrinal, son las más peligrosas, las más dolorosas y las peor aceptadas. Todas ellas pueden encontrar un marco genérico variado, pero que comparte ciertas características, además de la función reprobatoria común.

Detengámonos en algunos de los más habituales: los tratados y discursos, los memoriales y los sermones. De ellos, son los tratados y discursos los que sufren una indeterminación genérica mayor porque, aunque en general cumplan casi siempre las reglas del discurso retórico tradicional, pueden albergar infinidad de modos de expresión. Y la propia diferencia entre ellos, según las definiciones del *DRAE*, es la de su extensión[1]. Menos equívoco es el concepto de memorial, si bien

[1] *Tratado*: Escrito o discurso de una materia determinada. *Discurso*: Escrito de no mucha extensión, o tratado, en que se discurre sobre una materia para enseñar o persuadir. Sobre estas cuestiones terminológicas, véase obligadamente la serie de trabajos de Víctor Infantes [1996, 1997, 1998].

muchos de los procedimientos retóricos empleados, especialmente los relacionados con la *dispositio*, coinciden con los del tratado[2]. El más claro de estos modelos es el sermón[3], un discurso cristiano o, figuradamente, una amonestación insistente.

La relación entre estos modelos de discurso crítico es estrecha aunque sus diferencias se lleguen a manifestar acusadas. No parece que los tratados tengan un arranque tan circunstancial como los memoriales o los sermones; los memoriales equiparan totalmente el sujeto de la enunciación con el escritor; los sermones identifican, en su oralidad, la voz con el sujeto de la enunciación a pesar de mantener una formalización literaria que los acerca al teatro en su *actio* o al discurso en su *dispositio*; los tratados tienden más al discurso demostrativo que deliberativo mientras que los memoriales deberían combinar ambos.

También los emisores y receptores serán distintos o adoptarán un horizonte de expectativas diferente ante cada una de estas manifestaciones. El arbitrista utilizará el tratado para la exposición de sus ideas sociales y económicas; el humanista, el discurso y el tratado para expresar sus reflexiones sobre el comportamiento del príncipe o para manifestar sus ideas sobre cuestiones, por ejemplo, filológicas; el teólogo usará también el tratado para la reflexión y explicación doctrinal; el clérigo empleará el sermón para el adoctrinamiento religioso y la advertencia del mal comportamiento moral; el cortesano, el funcionario, el consejero echarán mano del memorial para dirigirse a la autoridad solicitando o aconsejando sobre un asunto o una causa. Unos buscan la persuasión, otros la explicación y todos el éxito.

De la misma forma, el que acude a un sermón no espera una disertación técnicamente teológica, sino que sus afectos sean movidos hacia la figura de Cristo o hacia el rechazo del pecado; el que lee un tratado de Cellorigo no espera lecciones de moral, sino de economía; el que recibe un memorial, no prevé una amonestación, sino una petición razonada sobre un asunto concreto.

En este entramado de voces y receptores, de géneros y subgéneros, las fronteras no siempre están definidas y la comunicación entre discursos es grande y en ocasiones confusa. No obstante, se mantiene un cierto decoro genérico que es comúnmente admitido. Aconseja, pide, exige justicia Paravicino frente al pecado o al mal comportamiento moral; aconseja Rivadeneyra al príncipe cristiano apartándole del

---

[2] *Memorial*: Papel o escrito en que se pide una merced o gracia, alegando los méritos o motivos en que se funda la solicitud.

[3] *Sermón*: 1. Discurso cristiano u oración evangélica que predica el sacerdote ante los fieles para la enseñanza de la buena doctrina. 4. Amonestación o reprensión insistente y larga.

nefasto Maquiavelo; informan y solicitan en 1629 Valdivielso, Butrón, Lorenzo van der Hamen, Antonio de León y Pinelo, Lope de Vega, Juan Rodríguez de León, acompañados por Juan de Jáuregui, en su famoso *Memorial informatorio*[4], que se les exima del pago de la alcabala o, en otros términos más generales, que su arte sea tenida por liberal y no mecánica; abrumaba el mismo Olivares con constantes memoriales a un rey ocupado en otros menesteres en los primeros años de su reinado.

Al amparo de dicha comunicación intergenérica y con su extraordinaria capacidad de absorción ideológica y literaria, nuestro Quevedo mezcla, a su voluntad inteligente y nunca arbitraria, estos diferentes elementos [Ettinghausen, 1995], confundiendoy exasperando a sus detractores y deleitando a sus partidarios. Porque Quevedo predica en los tratados, sermonea en los discursos, discursea en los memoriales y tratadea en las prédicas. Sus tratados son sermones, sus memoriales amonestaciones, sus homilías discursos.

Esta aparente indeterminación genérica tiene su reflejo en la confusa denominación que el propio Quevedo aplica a sus escritos: no es infrecuente que denomine *discurso* al *memorial* (*Execración*) o que éste sea formado a su vez por *tratados* como en *Su espada por Santiago*. Delata tal aparente arbitrariedad el empleo de estos términos sin un significado definido, no marcado, como también suele hacer el autor con términos de procedencia filológica que no siempre emplea sistemática y unívocamente. Sin embargo, esta mezcla terminológica no debería autorizar un uso actual igualmente confuso cuando no arbitrario.

Diferenciábamos hace un instante, un tanto groseramente, dos grupos generales de protesta social, el marginal y el integrado. Quevedo pertenece a este segundo, el que tiene voz, incluso autorizada, el que puede generalmente publicar e imprimir sus textos, el que hace llegar al rey o al ministro sus memoriales y sus tratados. Socialmente Quevedo pertenecía a un grupo determinado y bien definido como eran los funcionarios cortesanos [Jauralde, 1995] que por educación y trato conocían a la perfección el mundo de la Corte y alternaban con la envidiada alta nobleza de sangre. A este mismo grupo pertenecían los letrados, quienes sufrieron con particular virulencia el estado de cosas del reinado de Felipe IV. Bartolomé Bennassar [1978] señala a este grupo como el más comprometido con la protesta política y social; de él surgen los arbitristas más famosos, los clérigos más reprobadores, los satíricos más virulentos, los intelectuales más críticos. Ello se debe, de

---

[4] *Memorial informatorio por los pintores en el pleito que tratan con el señor fiscal de su Magestad, en el Real Consejo de Hacienda sobre la exención del Arte de la Pintura*, Madrid, por Juan González, 1629.

una parte, a la lucidez que supone su formación intelectual; de otra, a la postergación que padecen por la nueva forma de gobierno que la figura del valido propone durante los reinados de Felipe III y Felipe IV[5]. Estos letrados habían disfrutado de un especial protagonismo durante el siglo anterior con Carlos V y Felipe II. No será casual, por lo tanto, que de este grupo social nazcan los mayores oponentes al estado de cosas de la primera mitad del XVII. Una crítica que va dirigida, en muchos casos, contra la figura que los oscureció, que los disolvió en juntas y consejos. En parte, pues, la agria voz de Quevedo debe su justificación social a este hecho.

No obstante, la crítica quevediana tiene también un nacimiento mucho más circunstancial y personal, hijo de sus conveniencias y de sus deseos más concretos. Pero no es poco que coincida por educación y clase con arbitristas, predicadores, intelectuales y letrados –clérigos o no–. Ellos también utilizarán los mismos cauces expresivos que Quevedo con desigual éxito.

Sin embargo, Quevedo encuentra precisamente entre ese grupo de iguales a sus mayores detractores, si descartamos a figuras de otra relevancia como el Conde-Duque de Olivares o el mismo Felipe IV. ¿Por qué se encuentran sus enemigos entre ellos, si partían de una situación social común y llegaban a defender las mismas ideas?

De un lado tenemos la no desdeñable capacidad de Quevedo para enfadar a los que despreciaba o simplemente ignoraba. Por lo que sa-

---

[5] «Les *letrados*, laïques ou clercs, ont connu leur permier âge d'or sous Philippe II, le second se placera beaucoup plus tard sous Charles III. Dominant les Conseils, les Audiences d'Espagne et d'Amérique dont les compétences sont vastes et dont le grand prestige s'exprime par le rang qui leur est attribué dans les agglomérations de quelque importance, ils suscitent l'immense succès des universités au XVIeme siècle, la montée en flèche des immatriculations d'étudiants dans les *Universidades mayores* et dans les autres. Menacés de perdre leur prééminence sous Philippe III et Philippe IV, court-circuités par le *valido* et les *juntas*, ils essaient de gouverner l'opinion pour ressaisir le pouvoir, d'imposer une théorie politique qui rende aux Conseils la conduite des affaires. Tous les *políticos* et les *arbitristas*, ou presque, sont des *letrados*, clercs ou non: Cellorigo, Juan de Mariana, Fernández Navarrete, Sancho de Moncada, Campo y Gallardo, Saavedra Fajardo. *L'attaque contre les* juntas, *contre les* privados *(sous des formes plus ou moins voilées), la célébration des compétences, l'hommage rendu aux Conseils (que ce soit par Moncada, Juan de Santa María ou Saavedra Fajardo), c'est évidemment l'apologie implicite des* letrados, *des gens qui savent, qui connaissent la Science du gouvernement.* Si le dernier discours de Sancho de Moncada recommande que le prince héritier et tous les fils des Grands reçoivent un enseignement de sciences politiques de caractère universitaire, s'il va jusqu'à proposer d'installer une Université au palais royal et en dresse le plan, c'est au moins pour ressaisir par le magistère intellectuel une partie du pouvoir qui échappe désormais aux *letrados* au profit des grands seigneurs. *Et lorsque les temps paraissent désespérés, il reste à user du pasquin, de la satire cruelle, de mot cinglant*» [Bennassar, 1978, pp. 9-10]. Cursivas nuestras.

bemos de su personalidad, no era precisamente una persona afable con quien no le interesase. Desde los primeros momentos de su vida pública, Quevedo perteneció a bandos, facciones o grupos de presión determinados, de cariz político o literario, lo que no le facilitó la convivencia con otros individuos ajenos a sus pretensiones. Y como, además, Quevedo fue cambiando de fidelidades personales en diferentes momentos de su vida –aunque siempre fiel a sus ideas–, los primeros grupos amistosos se convirtieron en hostiles y los antiguos enemigos no olvidaron fácilmente los recelos iniciales. Existe, entonces, una primera (aunque tal vez no principal) razón biográfica y atada al carácter de Quevedo que explica su incómoda situación personal durante buena parte de su vida.

Otra de las razones de la incomprensión que sufrieron parte de sus escritos o sus intervenciones fue la de su condición de poeta. Creemos que Francisco de Quevedo fue ante todo un poeta, un escritor profesional, un intelectual que ponía su ideología al servicio de su pluma, de su estilo, y no al revés, como podíamos pensar ante obras como *Política de Dios* o alguno de sus memoriales. Y esta supercondición de poeta tampoco fue entendida por muchos de sus coetáneos; ni entendida ni disculpada. A Quevedo no se le perdonaba ser tan brillante en la expresión aun con el peligro de no ser exacto en la ortodoxia más superficial. Y esta será una constante crítica por parte de aquellos que compartían con Quevedo la profesión y el deber de la reprobación pública.

Muy vinculado a la supremacía de su condición de literato frente a la de político, teólogo, economista o funcionario, está la mezcla no decorosa de géneros de la que hablábamos hace un instante. Quevedo rompe con el decoro genérico cuando no directamente con la ortodoxia política o doctrinal, al decir de sus acusadores. Y lo hace en pequeños detalles que son magnificados por Morovelli o Jáuregui, por ejemplo, o en asuntos de mayor enjundia como los que critica contumazmente su empecinado enemigo Pacheco de Narváez. Es precisamente su profesión de escritor la que le permite entremezclar géneros y funciones, tonos «impropios», traducciones de textos sagrados no siempre autorizadas, usos políticos de las escrituras...

En esa utilización poética, literaria, de géneros que eran propios de arbitristas, funcionarios, teólogos o humanistas, ven éstos una intromisión por parte de un poeta, palabra clave que incluso toma un valor despectivo entre sus contrarios. Los letrados cultos, digámoslo en palabras de hoy, los intelectuales coetáneos de Quevedo, veían en sus escritos una intromisión de alguien ajeno a su profesión que no tenía la autorización ni de su conocimiento ni de su comportamiento público y privado para tales reconvenciones, que, por añadidura, eran muy atrevidas cuando no abiertamente temerarias.

Podemos espigar, entre las invectivas antiquevedianas[6] más conocidas, aquellas en las que se le argumenta su condición de poeta como elemento negativo, aquellas en las que se le achaca no pertenecer al grupo apropiado y no tener voz autorizada para hablar de tales casos. En las *Anotaciones a la Política de Dios, Gobierno de Cristo y Tiranía de Satanás que escribió don Francisco de Quevedo Villegas* (1626) escribe Francisco Morovelli de Puebla:

> Pero bien sería que entendiese un poeta lego que no es lo mismo hacer una redondilla castellana que hablar en materias tan graves. Luego se discurrió de él. A algunos les pareció que eran mejores los *Sueños* de don Francisco que sus vigilias, porque en aquéllos se acomoda mejor con su naturaleza, que jamás falta para los efectos proporcionados a ellos. [...] En éstas tomó materia desigual a sus fuerzas, y así, dio con la carga en el suelo. A otros, que éstos eran conceptos predicables, ya cogidos de sermonarios (de que han hecho demostración), ya oídos a predicadores, casi señalando a su autor, que los muy atentos no lo desconocen por suyo, aunque no lo oigan a boca. (*Anotaciones*, p. 986b)

Comprobamos cómo se le hace ver la impropiedad de su origen para el estudio de «materias tan graves» y que además eran «conceptos» conocidos y ya oídos en boca de los predicadores a quienes no cita, lo cual contiene otra pulla, porque las opiniones de los predicadores eran tenidas por saber cercano y accesible frente a la pretendida erudición del poeta[7].

Esta invectiva de Morovelli a propósito de la primera parte de *Política de Dios* es muy interesante porque recoge un catálogo de opiniones contrarias que después se harán comunes en otros textos antiquevedianos. Le acusa ya de la ruptura del decoro en el mismo título, mezclando muy a propósito *Dios* y *Política*, *Gobierno* y *Cristo*, *Tiranía* y *Satanás*, algo que Quevedo rectificó en ediciones posteriores. Le acusa también Morovelli de apropiarse de la letra sagrada para sus fines políticos:

---

[6] Todos los textos de las invectivas antiquevedianas los hemos extraído del tomo dedicado al verso de la edición de *Obras Completas* de Quevedo de Astrana Marín [1932, pp. 977-1167].

[7] Las mismas críticas le hace el P. Pineda sobre la publicación de *Política*, las cuales Quevedo se molesta en contestar muy puntualmente en su *Respuesta al padre Pineda* de 1626. De hecho, además de explicar la famosa «pluma de los evangelistas», con respecto a esta acusación concreta de tomar de los predicadores sus conocimientos declara: «Si yo he errado en la vida y en lo escrito, es porque no se me ha pegado nada de los sermones; y si algo sé, es lo que he aprendido de los predicadores» (*Obras Completas. Prosa, Respuesta*, p. 792b). La actitud es bien quevediana recogiendo la crítica para hacerla su mejor argumento a favor, retóricamente una *conciliatio*.

> Dice luego: «Escríbelo con las plumas de los evangelistas don Francisco»... No fue con las plumas de los evangelistas, sino con la suya propia, y ahora veremos si lo hizo. Las plumas de los evangelistas escribieron los lugares que él tiene, pero no sé si todos a los sentidos que él quiere que le sirvan. (*Anotaciones*, pp. 987b-988a)

El escribir con «las plumas de los evangelistas» fue, sin duda, una de las frases que más ampollas levantaron entre los lectores de la obra. Unos porque cicateramente no quisieron entender la metáfora que albergaba, es decir, el poeta antes que el tratadista; otros porque sospecharon de la ortodoxia del sentido político de las diferentes conclusiones de Quevedo. Pero los sentidos, incluso los ortodoxos, del texto sagrado no son únicos, tampoco dentro de la tradición patrística, y son objeto de continua deliberación[8]. Sobre esa práctica hermenéutica se basa Quevedo para aplicar los significados políticos a la actividad de Cristo en la tierra. E incluso, dentro del mismo libro, «un mismo versículo puede ser glosado atribuyéndole interpretaciones distintas» [Peraita, 1997, p. 97]. No deja de ser un buen escudo antes filológico que doctrinal para amparar su discurso teológico.

Como es sabido, *Política de Dios I* se asienta sobre la analogía de Cristo-Príncipe cristiano y sobre esta base Quevedo establece los sentidos políticos de los textos sagrados, incluso con interpretaciones fácilmente detectables como circunstanciales y *ad hoc* que en los años de la primera parte de la obra se dirigen claramente hacia el reinado de Felipe III y sus validos, como en la segunda están destinados a ilustrar el valimiento de Olivares y el reinado de Felipe IV. Pero también es cierto que Quevedo omite, como nos recuerda con exactitud C. Peraita[9] [1997, pp. 91-92], toda la tradición teológico-doctrinal que ya desde al menos el siglo anterior distinguió con insistencia el gobierno terrenal de la actuación de Cristo en la tierra en un proceso claro de seculari-

---

[8] «Quevedo justifica la peculiar dirección hermenéutica de su exégesis mencionando el hecho de que el Evangelio encierra diversas posibilidades de interpretación, que se trata en esencia de un texto con significados múltiples; en la "inteligencia" de sus parábolas, enigmas y alegorías, de sus figuras y tropos, permite varios niveles de lectura, de interpretación diferentes» [Peraita, 1997, p. 92].

[9] Nos recuerda Peraita [1997, p. 92, n. 47] que «Francisco de Vitoria en sus *Relaciones Teológicas* (1565) afirma que el dominio temporal de Jesús no se parece al de los príncipes de este mundo». Y sobre esta cuestión de Cristo rey temporal: «En su interpretación de la figura de Cristo como modelo de rey en lo terrenal, Quevedo soslaya un problema epistemológico que ya había surgido en tratados políticos humanistas, como p. e. la *Institutio principis christiani* (1516) de Erasmo y que el propio Vitoria había debatido. La mayoría de las acciones de Cristo se desarrollaron en contra, o con una actitud indiferente hacia la autoridad civil y religiosa. Evitando entrar a debatir el problema, la *Política* plantea como premisa que Cristo es, en efecto y sin discusión, ejemplo por excelencia de gobernante terrenal, de príncipe no sólo cristiano, sino también "político"» [Peraita, 1997, pp. 91-92].

zación del poder real; para la mayoría de los teólogos del XVII ya estaba claro que la equiparación de Cristo-Príncipe no era pertinente[10]. Y esto, fuera por ignorancia o por maliciosa omisión, irritaba a estos tratadistas cristianos. Si la base de la obra resultaba falsa o cuando menos desfasada, era muy justificable que los doctos del momento, en el ámbito religioso o político, se escandalizasen.

Los doctos sí, pero ¿lo era Morovelli o era considerado como tal? Recordemos otra invectiva que, dirigida a Morovelli, no deja de zaherir al propio Quevedo. Se trata de un papel publicado en Málaga en 1628 a propósito de la defensa del patronato de Santa Teresa y firmado por un tal Reginaldo Vicencio, tal vez, según Astrana [1932, p. 1035] el doctor Simón Ramos o Rodríguez Ramos. No importa tanto ahora el autor como la consideración que hace de Morovelli y de Quevedo al respecto de sus conocimientos teológicos:

> Morovelli arma una peleona, levanta una polvareda contra Quevedo; y lo cierto es que la diferencia que hay entre los dos es como la riña que hay donde no hay pan, que allí dan todos voces, y nadie sabe por qué. Atraviésase entre los dos competidores una dificultad theóloga, donde, para hablar con seguridad, es menester formalidad y cautela. Apúntala uno en la Torre de Juan Abad, resuélvela el otro en el barrio de Rascaviejas; y sale la pobre Theología de las manos de entrambos impertinente para el primero, tan sospechosa de el segundo, que han querido algunos doctos pedir calidad a la Inquisición de esta Theología romancera de Morovelli...
> Que atentamente vista la competencia de estos dos theólogos romancistas, habiéndonos puesto en este trabajo, *la doctrina sobre que riñen es igualmente impertinente para los dos.* (*Respuesta al papel de don Francisco Morovelli*, 1037b-1038a)

De todas formas, la aplicación directa e interesada de la palabra de Dios a los asuntos mundanos resultaba, en este caso, indecorosa. Lo recordará el propio Morovelli[11] entre otros:

---

[10] No se trata aquí de la discusión clásica entre los partidarios de la teoría de la *traslación* y la teoría de la *designación* [Martínez Conde, 1996, pp. 48 y ss.]. Para Quevedo y para la sociedad mayoritaria del XVII español, no cabía duda del origen divino del poder real. Se trata de atender no tanto a la *política de Dios*, como al *gobierno de Cristo*, es decir, a la aplicación automática de los hechos de Jesucristo aplicados al *allí* y al *entonces* de la política real, cotidiana, de la primera mitad del siglo XVII. Y esa transposición automática ni estaba clara teóricamente, ni era bien aceptada en la práctica, como demostraron los hechos y las propias invectivas contra Quevedo.

[11] Morovelli, en la defensa que hace del patronato de Santa Teresa y que dedica a la Condesa de Olivares, doña Inés de Zúñiga, vuelve a desconfiar de los estudios teológicos de Quevedo: «Y esto no sé que tenga mal olor, aunque no he estudiado Teología, como insinúa don Francisco que la ha estudiado en Alcalá, en un papel que anda a su nombre, en defensa de su *Política* [*Respuesta al padre Pineda*, de Quevedo]» (*Defensa*, p. 1021b).

> Sobre todo es gravísima cosa que en tratado tan vulgar y breve quiera reducir todas las advertencias de los particulares hechos y dichos de Cristo (no todos, que son muy pocos los que trae) al gobierno universal real y político, perteneciendo muchos a lo económico y doméstico, que tiene otros ejemplos y preceptos. (*Anotaciones*, p. 993a)

La incompetencia teológica de Quevedo, su desconocimiento, sus errores, su ruptura del decoro, es constantemente aducida en estas invectivas. Esta crítica que se extiende a distintas obras es en particular aguda con *Política de Dios*. De hecho, Juan de Jáuregui en su obra *El retraído* (1635), cuando satiriza *La cuna y la sepultura* repasando las «heterodoxias» de la obra, sus faltas de estilo, su ruptura del decoro, su manipulación escriturística, su vanidad, hasta las erratas de imprenta y la apropiación de verdades cotidianas cuando no mostrencas, vuelve a recordar *Política:*

> Sabré apuntar algunas notas, y esperar que me enseñen los sabios de vuestra familia; aunque holgaría más discurriésemos sobre otros escritos del mismo, especialmente la que llama *Política de Dios*, que contiene perniciosa doctrina, no veneración al Rey, ni al Pontífice, ni a los Apóstoles, ni a la Virgen Santísima, ni a Jesucristo. Y porque muchos del siglo ignorante no reconocen este escándalo, me ofreciera a probarlo habiendo ocasión. (*El retraído*, p. 1074a).

Sin embargo, queremos destacar de esta ya tópica reconvención la frase «Y porque muchos del siglo ignorante no reconocen este escándalo» porque demuestra que el impacto de las obras de Quevedo era grande, mal que les pesara a sus contrarios. Ya años antes, otro enemigo del escritor, Pacheco de Narváez, había escrito un *Memorial de D. Luis Pacheco de Narváez, maestro de armas de Felipe IV, denunciando al tribunal de la Inquisición cuatro libros de D. Francisco de Quevedo* (1630) en el que reconocía, al respecto de *Política de Dios*, que era una obra muy conocida y peligrosa al contener tantas falsedades[12]:

> Estas pocas obseruaciones e hecho deste libro que está deramado por todas las naciones del mundo, y en mayor número en las enemigas de la Romana Iglesia y desta Monarquía. Los lugares que en este memorial van citados de la escritura (que en tiempo de quarenta años, e oído a predicadores), no es para ostentar que la sé, que mi insuficiencia es conocida i humildemente la confieso, sino para manifestar la urgentíssima causa que a ocasionado mi escrúpulo, i lo que me obliga a ponerlo en manos de V. I. para que con su cristianíssimo zelo las

[12] *Política de Dios* «le a parecido qes muy escandaloso, i que tiene muchas proposiciones malsonantes, i otras opuestas a la escritura Sagrada; y particulariçando algunas de ellas i citando folio i pagina, hallará...» (*Memorial*, p. 1044a); «Y en esto parece (no lo afirmo júzguelo el santo tribunal) que este autor está mal instruido en la escritura, o solicita que preuariquemos en ella» (*Memorial*, p. 1046a).

mande examinar, i prouea lo que conueniere al seruicio de Dios, bien de las almas, i extirpación de los errores. (*Memorial*, p. 1046a)

Recordemos, por último, tal vez la sátira antiquevediana más famosa, el *Tribunal de la justa venganza* (1635) firmado por un tal Arnaldo Franco-Furt que muchos pretenden que sea Pacheco de Narváez y que, en cualquier caso, coincide con las críticas habituales que el diestro y otros hacen de Quevedo, en este caso las referidas a la ortodoxia teológica quevediana. Sobre la adulteración y manipulación de las Escrituras y de las autoridades se dice:

Escandalícente sus temerarias y sacrílegas proposiciones, en que adultera y contradice el Sagrado texto [...] el descrédito en que con insolentes palabras pone a los que nos gobiernan y con justos decretos castigan los vicios y premian a los virtuosos. (*Tribunal*, p. 1101b)

Como se ve, y aunque *El Tribunal* no está dirigido en particular contra *Política de Dios*, sin embargo, no deja de achacarle las mismas pullas ya tópicas como la famosa de «las plumas de los evangelistas» y sobre todo su ortodoxia[13].

Fue *Política de Dios*, en su primera parte y primeras ediciones, una de las obras de Quevedo que más invectivas suscitó por tratarse de un texto polémico y peligroso en su lectura doctrinal, pero, sobre todo, en su interpretación circunstancial. Se ve que una de las líneas de acusación era la falta de rigor teológico de Quevedo. No debemos olvidar, con todo, que Quevedo estudió –casi con seguridad– Teología en la Universidad de Alcalá [López Poza, 1995, p. 84] además de tener una formación bastante sólida como lo que Sagrario López Poza denomina «humanista cristiano» [López Poza, 1997]. Por otra parte, su comunicación con los mejores predicadores del momento es constante, por lo que otra de las críticas que se le hacen acerca de sus saberes tomados de predicadores también es inconsistente. Recordemos su amistad y relación con Paravicino [Fernández Mosquera, 1997] y con otro amigo común de ambos, fray Cristóbal Torres, quien firma en 1626 precisamente la aprobación de *Política de Dios*. En fin, que sin ser Erasmo o Francisco de Vitoria, Quevedo no era más ignorante en Teología y cuestiones doctrinales que los que suscribían los pullazos contra él.

---

[13] «*Política de Dios, Gobierno de Cristo y Tiranía de Satanás*, de quien falsamente dijo haberla escrito con las plumas de los evangelistas, habiendo sido con las del Diablo, pues hay en ellas más proposiciones heréticas que renglones» (*Tribunal*, p. 1106b). Debe añadirse, ahora, el diálogo descubierto por Valladares [1997], *Peregrinos discursos y tardes bien empleadas* (1640), manuscrito inédito de Pacheco, que recoge las críticas habituales contra *Política* y que próximamente se publicará como anejo de *La Perinola*.

Sin embargo, no se quedan ahí las críticas contra Quevedo. También se le achaca su desconocimiento político y jurídico. La política viene indefectiblemente anudada a las críticas a *Política de Dios*, pero también surgen en otros ámbitos estrictamente profanos como el *Memorial al rey nuestro señor de Juan de Jáuregui* (1635) contra la *Carta al serenísimo, muy alto y muy poderoso Luis XIII de Francia*, por citar un texto en concreto. Si se pueden encontrar argumentos contra la interpretación teológica de algunos pasajes de Quevedo, parece más difícil achacar a nuestro autor un desconocimiento de la política de su tiempo; otra cuestión será el coincidir con él en los modos y las propuestas.

Más débil es el flanco técnico-jurídicode Quevedo. Morovelli en su *Defensa del patronato de Santa Teresa* (1628) dice: «y éstas [razones] engastándolas en la respuesta a don Francisco de Quevedo, que es el que más se deja entender de todos, por no estar escrito en modo jurídico» (*Defensa*, p. 1006a). Quevedo no usa las convenciones propias de la profesión –«Bien muestra don Francisco que no es desta profesión, así en el modo con que alega esta ley, callando su número, como en la forma con que la induce», (*Defensa*, p. 1008b)–, recalcando un poco más adelante esta «intromisión» de Quevedo en asuntos que no le eran propios:

> Viendo que don Francisco, no con dos ojos, sino con cuatro, escribe esto, si ya no es que se defiende con lo que de otros yerros de la *Política*: echando la culpa al impresor. Lo cierto es que si él hubiera estudiado derechos, supiera la diferencia que hay entre la incapacidad y la incompetencia; quien tuviere aquélla de ninguna manera se puede hacer capaz, como los seglares, para conocer de las causas eclesiásticas, porque son incapaces jueces de ellas; no así en un seglar, que puede ser incompetente juez de la causa de otro seglar, y por muchas razones hacerse competente; esta es la doctrina llana. (*Defensa*, pp. 1020b-1021a)

Bien se podrían aportar más ejemplos de este tipo de invectivas contra la usurpación del papel de jurista en distintos asuntos que el propio Quevedo trató. Basten los ejemplos anteriores y otro más: el más paradigmático de la recepción negativa de sus memoriales santiaguistas, el *Memorial por el patronato de Santiago* y, pocos meses después, *Su espada por Santiago* (1628). Dejando a un lado toda la polémica santiaguista que envuelve la génesis de dichos escritos y que ahora ha ordenado y explicado cumplidamente don José María Díaz [1995], el efecto que pretendía Quevedo no se logró de inmediato y la derogación del copatronato en 1630 se consiguió probablemente gracias a otros argumentos y pruebas diferentes a las esgrimidas por Quevedo. Antes al contrario, y como consecuencia personal, la publicación del primero provocó su destierro y el segundo su prisión.

Ni los más acerbos enemigos de Quevedo podrán aducir su inhabilidad argumentativa y retórica en la escritura de estos dos memoriales.

Antonio Azaustre [1997] lo ha demostrado palmariamente para *Su espada por Santiago*. Sin embargo, a partir de las pesquisas de don José María Díaz [1995] sabemos el escaso entusiasmo que suscitó entre el cabildo compostelano y el poco efecto jurídico que tuvo el *Memorial* en Roma ya que se trataba de un texto que, si brillante, carecía de la argumentación propia del género demostrativo. Que se olvidara tan pronto en la catedral compostelana la actuación quevediana y que en los tejemanejes vaticanos el texto del primer *Memorial por el patronato* no surtiera ningún efecto positivo, entiéndase jurídico, es prueba de que, independientemente de la postura defendida por Quevedo, el memorial no se tenía por probatorio ni eficaz. Por desgracia para Quevedo, ajustarse a las leyes retóricas no equivalía a cumplir las leyes civiles y eclesiásticas.

No era eficaz en la defensa del patronato, pero sí provocaba la interpretación circunstancial y personal para su propia desgracia. Recordemos que cuando Olivares recibe *Su espada por Santiago*, la devuelve al mismo Quevedo y ordena su destierro. Es conocida ya la carta de Juan Ruiz Calderón en la que explica los motivos de una reacción airada del valido cuando, se supone, todavía Quevedo gozaba del favor del privado:

> Tomaron por causa decir que V. Md. en su libro había hecho a los del Consejo Real tutores de la ley y que, en el otro libro de *Gobierno de Cristo*, sólo había querido decir mal del gobierno presente y que siempre había de hacer lo mismo, y ansí se resolvieron a quitarle de aquí. (*Epistolario*, 203)

Esta actitud del Conde-Duque justifica la afirmación de Celso Pérez Carnero [1971, p. 22], quien entiende que las relaciones entre Olivares y el escritor, al menos desde 1628, «están minadas por el desengaño, el recelo y el temor». No hay mejor prueba de la interpretación circunstancial, en clave, de estos textos quevedianos.

Todas las críticas anteriores eran aplicadas al autor de *Canta sola a Lisi* por exclusión: Quevedo no era teólogo, ni jurista, ni tratadista político y aun se podrían añadir las de no ser historiador o gramático. Pero tal vez la más interesante para nosotros en estos momentos sea no la que lo excluye sino la que lo sitúa, la que lo pone en su lugar: Francisco de Quevedo es poeta. El marbete de poeta, aplicado maliciosamente por estos murmuradores enemigos del escritor, adquiere un valor despectivo. Cierto que también existen invectivas en las que se le tacha de mal poeta, pero esas no nos interesan ahora por ser más tópicas y, permítaseme, todavía más desajustadas a la realidad. Son en particular importantes las acusaciones de ser literato cuando escribe textos doctrinales o jurídicos.

Curiosamente, ese estatuto literario de Quevedo por el que es vejado, es el que le permite la creación y manipulación de un estilo, de ese mundo propio que no es comprendido por quienes lo critican y es el medio del que se sirve para modelar su propio afán pragmático. Quevedo, desde su situación de literato, justifica sus actuaciones con respecto a los textos, el tono en que los escribe, el orden con que argumenta, la libertad con que glosa y traduce y, en fin, el efecto que busca en quien lo recibe.

Veamos algunos ejemplos. En la conclusión que hace Morovelli en sus *Anotaciones a la Política de Dios, Gobierno de Cristo y Tiranía de Satanás que escribió don Francisco de Quevedo Villegas* (1626) dice:

> Sin duda don Francisco no ha podido desmentir en esta obra que es poeta, de quien dice Horacio: que la mayor parte se engañan con el apariencia de una cosa buena, no mirando los inconvenientes que se podrían seguir: *Maxima pars vatum, pater et juvenes, patre digni deciprimur specie recte.* (*Anotaciones*, p. 993b).

También había dicho, en la misma obra, la frase subrayada por nosotros páginas arriba: «Pero bien sería que entendiese un poeta lego que no es lo mismo hacer una redondilla castellana que hablar en materias tan graves». La imagen que quiere proyectar Morovelli es la de un poeta que frivoliza cuestiones serias para las que no está ni autorizado ni preparado.

Pero la crítica como literato va más allá y se aplica a su condición de traductor y manipulador de los textos sagrados. Y esta es la más importante porque se trata de un lugar común entre las invectivas contra el escritor y es, por otra parte, una característica quevediana que sobrepasa el ámbito del rigor eclesiástico y se extiende a todas las facetas de su literatura [Fernández Mosquera, 1994]. Por seguir con el mismo texto de Morovelli, encontramos:

> [Sobre unas palabras de Cristo a San Pedro] Notable modo de decir de un cortesano. Mal romancea aquí como en otras partes. ¿Dijera bien por ventura quien romancease *liberabit nos de camino ignis*: líbranos del camino del fuego? No digo yo, porque no me calumnie algún gramático atado a las letras, que eso fue ser gramático, que esto peca la sustancia. Pero ¿quién negará que no peca el decoro? Y más hablando en declaración de las divinas letras. (*Anotaciones*, p. 992a)

Y poco más adelante:

> Pues si escribe con las plumas de los evangelistas, ¿no verá el autor lo que dice, no las conocerá siquiera, sino que a un texto de un evangelista en nuestro vulgato le llama otra letra? Esto pudiera decir si trujera alguna versión. (*Anotaciones*, p. 992b)

> Estas son plumas y aun plumajes de don Francisco de Quevedo; no plumas, no, de los evangelistas. (*Anotaciones*, p. 992b)

Y en otro texto del mismo autor, la *Defensa del patronato de Santa Teresa* (1628):

> ...don Francisco, a quien veo muy gramático en las traducciones, y no siguiendo la regla que San Jerónimo, San Agustín y otros nos dan en ellas, acomodándonos al idioma en que se traduce... (*Defensa*, p. 1023a)

Es decir, Quevedo no se atiene siempre a la tradición escriturística sino que propone –cierto que cuando le conviene– una traducción y una lectura diferente y no sancionada por la ortodoxia tradicional. Y lo curioso es que muchas de estas discrepancias en las traducciones se producen cuando Quevedo traduce demasiado literalmente, lo que provoca el escándalo de los ortodoxos. Este mismo procedimiento es bien conocido en Quevedo con respecto a los textos literarios clásicos, de los que bebe tan frecuentemente. Muchos de los hallazgos estilísticos que hoy se nos presentan tan brillantes y privativos de Quevedo se basan precisamente en ese apego directo y voluntario a la letra de sus fuentes [Fernández Mosquera, 1994]. En esto, pues, sí que Quevedo se muestra poeta, literato, antes que teólogo o jurista. Ejemplo de un procedimiento similar de la manipulación estilística es la creación de un contexto propio que genera un estilo no decoroso. Ello se ve muy claramente en *Política de Dios*, sobre todo desde que lo ha explicado Carmen Peraita:

> de entre las estrategias de las que se sirve para contextualizar a Cristo como rey en lo temporal, destaca la aplicación a las acciones y circunstancias de Cristo de un léxico humanista referido a actividades de gobierno [1997, p. 95]

Y estos procedimientos son los que le permiten crear un nuevo estilo que no es comprendido, o no quiere ser comprendido, por quienes le zahieren.

Esta actitud transformadora en el estilo es la misma que Quevedo adopta en cuanto al género, aplicada a los textos que estamos estudiando: los tratados, los memoriales y los sermones. Decíamos hace unos instantes que Quevedo predica en los tratados, sermonea en los discursos, discursea en los memoriales y tratadea en las prédicas. Esta aparente fusión de géneros también justifica sus diversas actitudes como voz enunciadora, como escritor autorizado, como vasallo obligado a recordar a su rey ciertas causas. Y por ello también es excluido, por su inexactitud, temeridad y falta de decoro. La ruptura del decoro que está detrás de muchas de las reconvenciones que se le hacen a Quevedo

es precisamente una consecuencia de su actitud literaria y pragmática presente en estos textos.

La relación entre tratado o discurso, sermón y memorial es estrecha, aunque se manifiesten entre ellos disimilitudes acusadas que justifican las distintas denominaciones. Pero en Quevedo estas disimilitudes o son diferentes a las canónicas o no se presentan. Por desgracia desconozco un trabajo que estudie la poética de estos géneros[14]. Y no será hoy el momento de trazarla. Apuntaremos ahora solamente algunas relaciones entre ellos, siempre desde la perspectiva quevediana, para poder ilustrar así la base sobre la que se asienta la crítica antiquevediana que hemos anunciado, la ruptura del decoro genérico.

Raimundo Lida, en un trabajo publicado por vez primera a finales de los años sesenta [1978, p. 260], recordaba que ya Tomás Aguiló en 1844 y E. Mérimée en 1886 nos alertaron de la actitud sermoneadora de Quevedo en muchas de sus obras en las cuales aparecía como un predicador encendido desde el púlpito de sus textos. Él mantiene esa opinión[15] y aun la confirma y magnifica en un trabajo posterior [Lida, 1978b] aplicándola preferentemente a los *Sueños*, pero ampliando su concepto a otros textos, en prosa y en verso, de su figura de predicador con diversas máscaras, la de «predicador juglar» o la de «predicador estoico-bíblico» [1978b, p. 683].

Últimamente, el profesor Cerdan en su artículo «Quevedo predicador: la *Homilía de la Santísima Trinidad*» [1996, p. 99] afirma: «No parece pues extraño que Quevedo, llevado de esta natural propensión suya a predicar a sus coetáneos, llegara a asumir totalmente, en cierta ocasión, las veces de un auténtico predicador».

A estas opiniones autorizadas bien se les podrían añadir muchas más que entre 1844 y 1996 se han ido vertiendo sobre la actitud y la profesión sermoneadora de Quevedo. Valgan las primeras y las últimas para reconocerlo. Pero en ellas podemos distinguir dos matices de cierta importancia: una cosa es la actitud sermoneadora de Quevedo y otra su

---

[14] El trabajo de Albert. W. Halsall [1988], *L'Art de convaincre. Le récit pragmatique, rhétorique, idéologie, propagande*, y el de Marc Angenot [1982], *La parole pamphlétaire*, serían imprescindibles en esa tarea si los aplicamos a la situación concreta de estos textos del Siglo de Oro español, que por serlo, español y de los siglos XVI y XVII, tienen unas particularidades que no se recogen en el marco teórico general de estas dos obras. El camino de trazar una poética de estos diferentes géneros lo ha comenzado Víctor Infantes en sus trabajos ya citados [1996, 1997, 1998].

[15] «Desde lo alto de su púlpito, el predicador reitera sus méritos y sus privilegios excepcionales... Y el sermón de Quevedo asciende al cielo y desciende a lo peor de la tierra con un inigualable desenfado» [Lida, 1978, p. 263].

manifestación concreta como predicador (que no orador) sagrado. Frente a lo que pudiera parecer, tan formalmente detectable es una como otra.

Quevedo emplea la técnica del sermón en sus sermones, pero también en sus tratados y en sus discursos. Que lo haga en sus sermones y homilías parece lógico, aunque conviene aclararlo por la particular actitud literaria de Quevedo. En sus tratados doctrinales adoptará claramente esta técnica con respecto a la *elocutio* y, especialmente, a la *dispositio*. No hará falta recordar *La cuna y la sepultura*, *Virtud militante* y, cómo no, *Política de Dios*.

No obstante, la habilidad quevediana y sus conocimientos de retórica sagrada y profana le permiten aplicar a cada obra el tipo de sermón que más le conviene. He tenido la oportunidad, en un trabajo todavía inédito sobre «La *dispositio* sermonaria en *Virtud militante* y *Política de Dios*», de analizar dicho apartado retórico respecto de esas dos obras porque será precisamente la disposición, al decir de H. D. Smith [1978, p. 59], la que distingue este género de otros[16].

Durante los siglos XVI y XVII se distinguían en España, según Terrones del Caño en su *Instrucción de predicadores*, varios tipos de sermones que, simplificando mucho, podían resumirse en dos:

> Hay dos maneras de sermones: la primera que trata un solo argumento o materia o discurso sobre un tema o un misterio; la segunda, la que va considerando y apostilando las cláusulas de un Evangelio arreo, y esta segunda es la que más se usa. (*Instrucción*, 99)

Parece claro que la primera, con sus partes canónicas de *exordio*, *narración*, *confirmación* y *epílogo*, recoge las partes del discurso retórico. Aquí se encuadra la disposición de *Virtud militante*, de *Su espada por Santiago* [Azaustre, 1997] o su *Homilía a la Santísima Trinidad* [Cerdan, 1996]. Al menos estas obras, y tal vez muchas más, emparentan obligadamente el tratado y el memorial con el sermón. La segunda, «la que va considerando y apostilando las cláusulas de un Evangelio arreo» con sus partes *salutación*, *introducción* y *cuerpo del sermón*, encaja perfectamente con otro tratado, *Política de Dios*. Ciertamente, *Política*, como libro, no es un sermón, sino la suma de muchos sermones, y, en este sentido, podemos considerarlo *memorial* con forma de *tratado*, porque la adición de los distintos capítulos de estructura sermonaria lo convierte formalmente en otro género: el todo no es igual a la suma de sus partes.

---

[16] «What distinguishes this genre is a particular form, or dispositio, which remains fairly constant throughout the history of preaching and lends itself to parody by virtue of being quite easy to recognize» [H. D. Smith, 1978, p. 59].

Todo ello debería ser argumentado con mayor fineza y detenimiento. Pero aceptemos estas rápidas conclusiones para poder proseguir con la exposición. Queda claro que la estructura sermonaria es instrumento común y eficaz en la construcciónde los textos quevedianos. No obstante, resta por señalar lo que ahora me parece más interesante: el tono de estos textos, no ya la forma, sino la actitud del yo y con ella la construcción estilística y, en última instancia, pragmática.

Tanto el memorial como de manera especial el tratado han de tender al convencimiento por medio de la argumentación lógica, gracias a una disposición argumentativa trabada y destinada al entendimiento y al convencimiento intelectual. Dicho de otro modo, deben pertenecer al género *demonstrativo*. Sin embargo, el sermón, según fray Luis de Granada, «si bien a primera vista parezca otra cosa [para entender], siempre intenta persuadir o disuadir...» (*Retórica Eclesiástica*, Libro II, p. 507). Es decir, pertenece al género deliberativo.

En otras palabras: Quevedo presenta algunas de sus obras como tratados o memoriales bajo la apariencia de demostrar para hacer entender y convencer, pero, en realidad, son textos para mover, para persuadir o disuadir; tienen, por tanto, una finalidad pragmática más que especulativa. En esto se cifra gran parte de la ruptura del decoro de la que hemos hablado.

Esta circunstancia es la que explica la actitud de la voz enunciadora en textos de apariencia más neutral como *Política de Dios*, *La cuna y la sepultura* o *Virtud militante* y encaja a la perfección en la falaz posición retórica de Quevedo en sus memoriales cuando, antes de argumentar para hacer entender, sermonea para mover. Y esta mistificación no es casual, porque Quevedo escoge aquellos elementos de los distintos géneros que le son propicios para su fin, sea convencer al príncipe o execrar a los judíos.

Me adelanto ya a señalarlo en *Política de Dios*. Este tratado está planteado como un memorial[17] en el que la estructura sermonaria de cada uno de sus capítulos, con la cita evangélica y su glosa, está destinada a confirmar, persuadir y mover al destinatario, el rey, sobre la

[17] Decía A. Rey Álvarez al respecto de *Política de Dios I* que la dedicatoria al rey convertía el tratado en memorial: «Preliminar característico de memorial, o si se quiere, de tratado convertido *a posteriori* en memorial» [1993, p. 258]. No obstante, creemos que *Política de Dios* es más bien todo lo contrario, un memorial convertido en tratado, un memorial escrito con estructura sermonaria que es presentado formalmente como un tratado. De ahí su adscripción al género deliberativo, su lenguaje con «una clara función performativa como acción retórica, más que una simple función de comunicación intelectual» [Peraita, 1997, p. 98, n. 60] y la actitud de la voz enunciadora alejada de la supuesta neutralidad del tratado doctrinal.

base de la propia palabra de Cristo en la que, según Quevedo, ya está presente la lección política [Peraita, 1997, p. 99].

Pongamos algunos otros ejemplos concretos. Es habitual que en los manuales de predicación se inste al orador a ser «perro», a ser mordiente en la denuncia del pecado:

> Y pues los predicadores son dientes, que han de morder los vicios, no han de estar deliciosos y gustosos, que los contentamientos y favores temporales naturalmente ablandan el alma... De manera que si el predicador, por decir verdad, fuere reprehendido, tanto más merecerá y aprovechará. (*Instrucción*, 70)

¿Quién puede dudar de que esta es la actitud de Quevedo en muchas de sus obras, muchas que no son presentadas como sermones? Y, sin embargo, cuando al predicador se le aconseja prudencia ante la prédica delante del rey o el privado, ¿cuándo lo cumple Quevedo? Terrones del Caño aconseja no emplear el tú directo hacia el rey ni siquiera mirarlo abiertamente. ¿Y no lo emplea Quevedo constantemente en sus tratados y memoriales, incluso tratándolo indecorosamente de *vos* como un tú cualquiera? Y no digamos ante el privado:

> Todo lo que he dicho de predicar a reyes se entiende aún con mayor rigor de predicar a privados de reyes, porque son más delicados y sensibles que los mismos reyes. (*Instrucción*, 97)

Pero todavía más grave es hacer del sermón una sátira, cuando se quiere proyectar una voz de predicador y no de satírico:

> No han de ser tampoco las reprehensiones del sermón como sátiras no más de para picar, y notar y afrentar... Y no solamente no ha de ser notada persona particular; que aun los poetas satíricos en sus comedias se hicieron por esto tan odiosos... (*Instrucción*, 66)

Pica, muerde Quevedo en sus tratados, memoriales y sermones al príncipe, al privado, a quienquiera...; lo hace particularmente, aunque sea de un modo encubierto en ocasiones sobre la base de la técnica de la *preterición* o la más sutil de la *insinuatio*. Y lo hace desde la voz autorizada del que habla o escribe «con las plumas de los Evangelistas» o con la voz del profeta como en la *Execración contra los judíos*.

Otra circunstancia muy quevediana, y que también está detrás de esta ruptura constante del decoro y directamente vinculada a la consideración pragmática de sus discursos, es lo que podemos denominar *la escritura interesada*. Que un memorial tenga un fin pragmático es imprescindible, si lo consideramos desde el punto de vista de sus características genéricas. También un sermón parece que tiende más, como ya hemos dicho, a mover que a instruir. Pero un tratado debería hacer

entender para mostrar al receptor la decisión más ajustada a las argumentaciones del tratadista.

En la escritura quevediana se producen dos fenómenos relacionados con esta mistificación de géneros: los tratados son escritos no para convencer, sino para influir; tal vez algunos de sus textos sermoneadores lo sean para mover no al bien público, sino al provecho personal, mientras que los memoriales se presentan como opciones personales para la procura del bien público.

Fray Luis de Granada escribía, en su *Retórica Eclesiástica*, Libro I, el cap. V, § 3, *De la pureza y rectitud de intención en el predicador*:

> Esta deformidad de hacer un hombre su negocio cuando Dios le encarga el suyo, desdice tanto de toda buena razón, que apenas hay términos para poder explicarla; y esto no obstante es dificultosísimo no incurrir en ella.

No tenemos que repasar muchas obras de Quevedo para considerar cómo nuestro poeta cae en dicha deformidad. El Quevedo memorialista, por ejemplo, o el Quevedo de *Política de Dios*, hace justo lo contrario: de un negocio humano –en ocasiones hasta personal– hace asunto divino y casi doctrinal. Esta es la base argumentativa de *Política de Dios*, del *Memorial por el patronato de Santiago* o de la *Execración contra los judíos*. Quevedo autoriza su voz como predicador, justifica su virulencia, apoya sus argumentaciones, pero escoge la finalidad de un memorialista y las formalidades de un tratado.

Hay otro elemento que ya solamente podemos apuntar. Se trata del carácter público o privado de la advertencia. Si pudiésemos establecer una escala de lo público a lo privado entre los memoriales, los tratados y los sermones, habríamos de convenir que es el sermón el que tiene el grado más grande de publicidad, una publicidad inmediata por su carácter oral, parateatral, todo ello magnificado por la copresencialidad de emisor y receptor del acto comunicativo. La voz del orador se funde con la voz del autor y, aunque no siempre tenían que coincidir, era muy difícil que los oyentes no identificasen la posición del orador con la del autor del sermón. Que sepamos, Quevedo nunca actuó como orador sagrado, pero sí como predicador, como ya hemos señalado. Queremos pensar que la valentía, cuando no descaro, de un predicador como Paravicino que reconvenía al rey y al privado en su propia presencia (incluso desoyendo los consejos de los sermonarios) estaba amparada por su propio estatuto eclesiástico, por su situación de predicador real y, cómo no, por el respeto amistoso que el rey y su ministro le tenían. No creemos que a Quevedo le consintiesen prédicas como alguno de los *Sermones cortesanos* del trinitario [Cerdan, 1994].

En el segundo grado de publicidad está el tratado, que si pierde en inmediatez gana en difusión. En este ámbito sí que podemos situar a

Quevedo; y tanto la publicidad de sus pensamientos como la amplia difusión de alguno de sus tratados generó muchas críticas y alguna persecución, como es bien sabido. Quevedo juega con dos niveles de interpretación, según ya hemos señalado: el nivel público con la interpretación más evidente; y uno más privado y circunstancial, que no pasaba inadvertido para los que se sentían interpelados. En este sentido, y por medio de esas claves interpretativas, nuestro poeta convierte lo público en privado, lo demostrativo en deliberativo, lo especulativo en pragmático.

En el tercer grado de publicidad está el memorial. Y aquí Quevedo opera también de manera inversa al uso que hace del tratado. Los memoriales tienen inicialmente un carácter privado y hasta personalizado. Pero si los tratados convierten en público el dominio de lo privado por medio de una lectura circunstancial, en clave, los memoriales privados son convertidos en públicos mediante su edición o su difusión controlada e intencionada. Aunque en ocasiones dicha difusión sea tan selectiva y perniciosa que le cueste el destierro. Queremos subrayar que Quevedo de nuevo rompe el decoro convirtiendo lo público en privado y lo privado en público según su conveniencia.

Tal vez nada de lo descrito hasta aquí se podría concebir sin una visión poética del mundo, una perspectiva literaria de los géneros abordados. El rigor de arbitristas, memorialistas, tratadistas, oradores sagrados, les constreñía a seguir las pautas del decoro genérico. Quevedo lo trasciende por razones casi siempre de tipo circunstancial, pero apoyándose en sus conocimientos y virtudes literarias. Es decir, lo que le achacaban de falto de rigor, de rupturista heterodoxo sus enemigos es lo que hoy admiramos de su creación literaria.

Quevedo era considerado por sus enemigos como un advenedizo teólogo, un diletante jurista, un humanista *amateur*. Se trataba de una técnica de exclusión de la que hemos hablado al comienzo de estas páginas. Dicha falta de profesionalidad que le achacan los contrarios se asienta fundamentalmente en la ruptura del decoro tanto genérico como ideológico, incluso personal. Sin embargo, el éxito de alguno de sus textos demuestra que el favor de una minoría advertida se basaba tal vez en aquellos defectos que los más ciegos no querían ver. Ese éxito, más que la inexistente heterodoxia de sus palabras, era lo que temían los más poderosos.

Cuestión diferente es el tono tan señalado en su estilo, la posición doctrinal, política y personal que adopta Quevedo. Si coincidimos con Raimundo Lida, hemos de convenir que Quevedo sermonea en *Política de Dios*, en los *Sueños*, en *La cuna y la sepultura*, en la *Epístola satírica y censoria*, en su *Sermón estoico*, en el resto de su poesía moral,

en gran parte de su poesía burlesca... La actitud admonitoria de Quevedo está presente en gran parte de su obra y tal vez en su vida; por ello podremos preguntarnos hoy si también sermonea cuando escribe

> su cuerpo dejará, no su cuidado;
> serán ceniza, mas tendrá sentido;
> polvo serán, mas polvo enamorado.

BIBLIOGRAFÍA

Textos

Granada, Fray Luis de, *Los seis libros de la Retórica Eclesiástica o de la manera de predicar*, Madrid, 1879, Biblioteca de Autores Españoles, tomo 3.º, vol. 11.

Paravicino, Fray Hortensio, *Sermones cortesanos*, ed. de Francis Cerdan, Madrid, Castalia-Comunidad de Madrid, 1994.

Quevedo, Francisco de, *Obras completas. Verso*, ed. de Luis Astrana Marín, Aguilar, Madrid, 1932.

Quevedo, Francisco de, *Obras completas. Prosa*, ed. de Luis Astrana Marín, 3.ª ed., Madrid, Aguilar, 1945.

Quevedo, Francisco de, *Epistolario*, ed. de Luis Astrana Marín, Madrid, Instituto Editorial Reus, 1946.

Terrones de Caño, Francisco, *Instrucción de predicadores*, ed. de P. Félix G. Olmedo, Madrid, Espasa Calpe, 1960, col. Clásicos Castellanos.

Estudios

Angenot, Marc, *La parole pamphlétaire. Typologie des discours modernes*, Paris, Payot, 1982.

Azaustre Galiana, Antonio, «Técnicas de argumentación retórica en *Su espada por Santiago* de Francisco de Quevedo», *Criticón*, 71, 1997, pp. 105-115.

Bennassar, Bartolomé, «Pouvoirs et société dans l'Espagne du Siécle d'Or», en *Ordre et révolte dans le théâtre espagnol du Siécle d'Or, Actes du 1.er Colloque du G.E.S.T.E.*, Toulouse, 1978, pp. 5-14.

Cerdan, Francis, «Quevedo predicador: la *Homilía de la Santísima Trinidad*», en I. Arellano, M. C. Pinillos, F. Serralta y M. Vitse (eds.), *Studia Aurea. Actas del III Congreso de la AISO*, Pamplona-Toulouse, GRISO-LEMSO, 1996, vol. III, pp. 97-108.

Díaz Fernández, José María, «Quevedo y el cabildo de la catedral de Santiago», en S. Fernández Mosquera (ed.), *Estudios sobre Quevedo. Quevedo desde Santiago entre dos aniversarios*, Santiago, Universidad de Santiago-Consorcio de Santiago de Compostela, 1995, pp. 105-118.

Ettinghausen, Henry, «Ideología intergenérica: la obra circunstancial de Quevedo», en S. Fernández Mosquera (ed.), *Estudios sobre Quevedo. Quevedo desde Santiago entre dos aniversarios*, Santiago, Universidad de Santiago-Consorcio de Santiago de Compostela, 1995, pp. 225-259.

Fernández Mosquera, Santiago, «Reescritura, intertextualidad y desviación temática en Quevedo», *Edad de Oro*, XIII, 1994, pp. 47-63.

Fernández Mosquera, Santiago, «Quevedo y Paravicino ante unos carteles sacrílegos (Madrid, 2 de julio de 1633)», en Lía Schwartz y Antonio Carreira (coords.), *Quevedo a nueva luz: escritura y política*, Málaga, Universidad de Málaga, 1997, pp. 111-31.

Halsall, Albert W., *L'Art de convaincre. Le récit pragmatique. Rhétorique, idéologie, propagande*, Toronto, Paratexte, 1988.

Infantes, Víctor, «Tipologías de la enunciación literaria en la prosa áurea. Seis títulos (y algunos más) en busca de un género: obra, libro, tratado, crónica, historia, cuentos, etc. (I)», en I. Arellano, M. C. Pinillos, F. Serralta y M. Vitse (eds.), *Studia Aurea. Actas del III Congreso de la AISO*, Pamplona-Toulouse, GRISO-LEMSO, 1996, vol. III, pp. 265-72.

Infantes, Víctor, «Tipologías de la enunciación literaria en la prosa áurea. Seis títulos (y algunos más) en busca de un género: obra, libro, tratado, crónica, historia, cuentos, etc. (II)», en *Actas de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Birmingham, University of Birmingham, en prensa.

Infantes, Víctor, «Tipologías de la enunciación literaria en la prosa áurea. Seis títulos (y algunos más) en busca de un género: obra, libro, tratado, crónica, historia, cuentos, etc. (III)», en M. C. García de Enterría y A. Cordón (eds.), *Siglo de Oro. Actas del IV Congreso Internacional de la AISO*, Alcalá, Universidad de Alcalá, 1998, vol. II, pp. 845-55.

Jauralde, Pablo, «La familia de Quevedo», en S. Fernández Mosquera (ed.), *Estudios sobre Quevedo. Quevedo desde Santiago entre dos aniversarios*, Santiago, Universidad de Santiago-Consorcio de Santiago de Compostela, 1995, pp. 45-67.

Lida, Raimundo, «Hacia la *Política de Dios*», *Filología*, XIII, 1968-1969, 191-203, reproducido en Gonzalo Sobejano (ed.), *Francisco de Quevedo*, Madrid, Taurus, 1978, col. El escritor y la crítica, pp. 255-65.

Lida, Raimundo, «Sueños y discursos: el predicador y sus máscaras», en Antonio Carreira *et al.* (eds.), *Homenaje a Julio Caro Baroja*, Madrid, CIS, 1978b, pp. 669-84.

López Poza, Sagrario, «La cultura de Quevedo: cala y cata», en S. Fernández Mosquera (ed.), *Estudios sobre Quevedo. Quevedo desde Santiago entre dos aniversarios*, Santiago, Universidad de Santiago-Consorcio de Santiago de Compostela, 1995, pp. 69-104.

López Poza, Sagrario, «Quevedo, humanista cristiano», en Lía Schwartz y Antonio Carreira (coords.), *Quevedo a nueva luz: escritura y política*, Málaga, Universidad de Málaga, 1997, pp. 59-81.

Martínez Conde, Francisco F., *Quevedo y la monarquía (Un modelo de rey)*, Madrid, Endymion, 1996.

Peraita, Carmen, *Quevedo y el joven Felipe IV. El príncipe cristiano y el arte del consejo*, Kassel, Edition Reichenberger, 1997.

Pérez Carnero, Celso, *Moral y Política en Quevedo*, Orense, 1971.

Rey Álvarez, Alfonso, «Los memoriales de Quevedo a Felipe IV», *Edad de Oro*, XII, 1993, pp. 257-65.

Smith, Hilary Dansey, *Preaching in the Spanish Golden Age. A study of some Preachers of the Reign of Philip III*, Oxford, Oxford University Press, 1978.

Valladares Reguero, Aurelio, «*Peregrinos discursos y tardes bien empleadas*: una obra desconocida de Pacheco de Narváez contra la *Política de Dios* de Quevedo», *La Perinola*, 1, 1997, pp. 237-53.